

## **Trasfondo sociocultural de 1 Clemente** ***Sociocultural background of 1 Clement***

**José Antonio Bande García**

Instituto Superior de Estudios Teológicos de Oviedo

Recibido: 17 mayo 2017

Aceptado: 3 noviembre 2017

*Resumen:* En el presente artículo abordamos la situación socio-histórica subyacente a 1 Clemente y basándonos en los estudios sociológicos sobre 1 Cor, en particular los de G. Theissen, demostramos cómo 1 Clem. 3, 3 describe el conflicto de Corinto en categorías esencialmente socio-económicas, considerando que el motivo que propició la revuelta obedece básicamente al enfrentamiento entre grupos de distinto estatus para alcanzar el liderazgo y evitar la vergüenza. Ello indica que Clemente presenta el conflicto como una lucha de poder para conseguir el prestigio social, en un mundo estrechamente marcado por la cultura del honor y la institución del patronazgo.

*Palabras clave:* 1 Clemente, honor, liderazgo, patronazgo, prestigio social, vergüenza.

*Abstract:* In the present article we address the socio-historical situation underlying 1 Clement and based on the sociological studies on 1 Cor, in particular those of G. Theissen, we demonstrate how 1 Clem. 3, 3 describes the conflict of Corinth in essentially socio-economic categories, considering that the motive that led to the revolt basically follows the confrontation between groups of different status to achieve leadership and avoid shame. This indicates that Clement presents the conflict as a power struggle to achieve social prestige, in a world closely marked by the culture of honor and the institution of patronage.

*Keywords:* 1 Clement, honor, leadership, patronage, social prestige, shame.

## 1. INTRODUCCIÓN

El documento conocido como *Primera Carta de Clemente a los Corintios* (en adelante 1 *Clem.*) es uno de los escritos cristianos más antiguos existentes fuera del canon del NT. Pertenece a la época de la tercera generación cristiana, un momento de transición en el cual se planteaba en el seno del cristianismo el reto de la consolidación interna y se experimentaba la tensión propia de la adaptación cultural, tratando, al mismo tiempo, de mantener el vigor de su proclamación acerca de la nueva vida y de la nueva comunidad en Cristo.

Según esta Carta, la Iglesia de Roma interviene en la iglesia de Corinto para salir al paso del conflicto ocasionado por una revuelta liderada por unos pocos: “una o dos personas”, dice 1 *Clem.* 47, 6; en 1 *Clem.* 14, 1 se habla de “jefes de una repugnante envidia”; en 1 *Clem.* 1, 1 de “individuos arrogantes y audaces”; en 1 *Clem.* 51, 1 de “jefes de la revuelta y sedición”; en 1 *Clem.* 54, 1-2 se ve que el responsable del conflicto es muy concreto, una persona o muy pocas; en 1 *Clem.* 57, 1, también se dirige a personas muy determinadas, a las que pide que se sometan. Estos pocos individuos, sin embargo, habían arrastrado, al parecer, a buena parte de la iglesia corintia, hasta el punto de haber destituido a los presbíteros, que hasta entonces habían estado al frente de la iglesia local<sup>1</sup>.

Pero la cuestión es: ¿cuál es la causa del conflicto?, ¿qué provoca semejante sedición?

En la historia de la investigación sobre el tema son varias las explicaciones propuestas: hay autores que opinan que habrían entrado en juego contraposiciones doctrinales; otros hablan de una tensión dialéctica entre carismas e institución; hay quienes incluso apuntan a una ficción apologética buscando convencer al régimen imperial de la actitud colaboradora del cristianismo; no han faltado los que afirman que de fondo se halla una lucha por el poder en el seno de la comunidad<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> En varios pasajes del escrito se da algunos indicios que describen el conflicto: cf. 1 *Clem.* 1, 1; 3, 2; 14; 21; 30, 1; 43, 2; 44; 46, 5-9; 47, 1-4; 51, 1; 54, 2; 57, 1.

<sup>2</sup> Para una presentación sucinta de la historia de la investigación sobre el tema, cf. R. Trevijano, *Patrología*, Madrid 2009, 2ª ed.

Esta última, las tensiones por la conquista del poder y su consecución, es la postura que mantenemos en el presente artículo, basándonos en las evidencias internas que proporciona el propio documento. La terminología con la que describe tanto el conflicto de la iglesia de Corinto como la actitud alternativa que promueve es básicamente de carácter socio-político. El término que utiliza constantemente para designar el conflicto es *στάσις*, que podemos traducir como sedición o revuelta. En 1 *Clem.* 1, 1 ya empieza hablando de *μαρᾶς καὶ ἀνοσίου στάσεως* (“revuelta infame y sacrílega”)<sup>3</sup>. Es destacable que Pablo, en su momento, para referirse a los conflictos que aquejan a la comunidad de Corinto habla de *σχίσμα* (cf. 1 Cor 1, 10; 11, 18), *ἔρις* (cf. 1 Cor 1, 11; 3, 3), *ζήλος* (cf. 1 Cor 3, 3), *αἵρεσις* (1 Cor 11, 19), pero nunca utiliza la palabra *στάσις*, que tampoco aparece en el NT para designar la sedición o lucha en la comunidad cristiana. La importancia de la *στάσις* se colige coherentemente de la presentación del cristianismo como *πολιτεία* en el texto clementino (cf. 1 *Clem.* 2, 8; 54, 4).

Lo opuesto a la *στάσις* es la *ὁμόνοια* (concordia), la actitud que promueve por encima de todo 1 *Clem.* Esta palabra no aparece nunca en el NT. *Στάσις* y *ὁμόνοια* son términos técnicos helenistas para la sedición y la unidad de un cuerpo social. *Στάσις* era considerada como la mayor amenaza y enfermedad de un cuerpo político. Por el contrario, *ὁμόνοια* era el ideal máximo y se aplicaba, ante todo, a la ciudad, pero también a las relaciones entre ciudades y a todos los cuerpos sociales<sup>4</sup>.

¿Pero quiénes provocaron la *στάσις* y por qué?, ¿a qué responde esa lucha por el poder?, ¿cuáles son los indicios que aparecen en la propia Carta de Clemente y que nos permiten dilucidar esta cuestión?

## 2. LA IMPORTANCIA DE 1 CLEM. 3, 3 COMO CLAVE ARGUMENTAL

En nuestra opinión, 1 *Clem.* 3, 3 es un versículo clave cuando tratamos de especificar la consideración clementina acerca

<sup>3</sup> Otras palabras que también usa: *ἔρις* (disputa, discordia); *ζήλος* (siempre en sentido negativo: celos, envidia); *φθόνος* (envidia), *ἀκαταστασία* (desorden); *σχίσμα* (división).

<sup>4</sup> Cf. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México D.F. – Buenos Aires 1965, 27-28.

de lo que aconteció en la comunidad corintia. Contrariamente a las consideraciones que hacen varios autores, afirmando que este versículo ofrece escaso o nulo interés para el tema en discusión<sup>5</sup>, argumentaremos que la descripción de la sublevación en 1 *Clem.* 3, 3 y la descripción de los cabecillas de la sedición en otros lugares de la Carta ofrece variada información y arroja alguna luz sobre un aspecto básico de los motivos de la revuelta. Según 1 *Clem.* 3, 3 lo que ocurrió fue lo siguiente:

“Así se alzaron los sin honor contra los honrados, los sin gloria contra los ilustres, los insensatos contra los prudentes, los jóvenes contra los ancianos (οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρόνιμους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους)”.

Si conseguimos determinar, con mayor o menor precisión, a qué tipo de personas se refieren esos términos, podremos también concretar algo sobre la razón de la sedición.

¿Se trata de una simple alusión o cliché retórico de Is 3, 5? Algunos autores tienen una opinión negativa sobre la posibilidad de extraer alguna conclusión de ese versículo (1 *Clem.* 3, 3) respecto a lo que consideraba Clemente como motivo subyacente de los sucesos acaecidos en la iglesia de Corinto. La argumentación de este grupo de especialistas se fundamenta, por una parte, en la forma estilística del versículo, y por otra parte, en la opinión generalizada de que parece ser reminiscencia del lenguaje de Is 3, 5<sup>6</sup>. Dado que 1 *Clem.* 3, 3 está configurado estilísticamente por cuatro cláusulas donde contrastan el primer y segundo término de cada una de ellas, donde percibimos la reminiscencia del

<sup>5</sup> Cf. A. von Harnack, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (I Clemensbriefe)*, Leipzig 1929, 106. Cf. también, A. Davids, “Irrtum und Heresie. 1 Clem. – Ignatius von Antiochien – Justinus”, *Kairos* 15 (1973) 165-187, 168; B. E. Bowe, *A Church in Crisis. Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome*, Minneapolis 1988, 18-19; H. O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Ontario 1991, 91-92; H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen 1998, 141-142.

<sup>6</sup> Por ejemplo, B. E. Bowe, *A Church in Crisis*, 18-19 y H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief...*, 141-142; por su parte, D. A. Hagner, *The use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden 1973, 208, es más cuidadoso cuando dice que Clemente es probablemente dependiente de la LXX, en concreto, del texto mencionado de Isaías, en las dos expresiones que inician con οἱ ἄτιμοι y οἱ νέοι.

lenguaje de Is 3, 5, B. E. Bowe, por ejemplo, describe este versículo como un “rethorical cliché” que usa un lenguaje y una terminología usual para referirse a grupos opuestos entre sí, y por esta misma razón opina que no se ofrece información útil alusiva a los diferentes grupos involucrados en la disputa<sup>7</sup>. Cuestionamos la suposición implícita de esta línea de argumentación, es decir, que un autor no puede usar un estilo cuidadosamente elaborado en un pasaje y, al mismo tiempo, reflejar lo que considera acontecimientos históricos. Que Clemente aplique un estilo ampuloso en 1 *Clem.* 3, 3 no puede aducirse como argumentación para concluir que sea un cliché sin ninguna conexión con los sucesos históricos que tienen lugar.

Igualmente, la similitud con el lenguaje de Is 3, 5 no implica necesariamente que Clemente use un cliché retórico sin conexión con lo que consideraba la situación histórica. La cuestión decisiva a la hora de analizar el lenguaje isaiano en 1 *Clem.* 3, 3 es determinar por qué nuestro autor lo considera apropiado y por qué alude a él. Antes de intentar responder a esta pregunta, presentamos una sinopsis de Is 3, 5 y de 1 *Clem.* 3, 3 para constatar las semejanzas y las diferencias entre ambos textos<sup>8</sup>.

Is 3, 5	1 <i>Clem.</i> 3, 3
καὶ συμπεσεῖται ὁ λαὸς ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον καὶ ἄνθρωπος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ προσκόψει τὸ παιδίον πρὸς τὸν πρεσβύτερον ὁ ἄτιμος πρὸς τὸν ἔντιμον	οὕτως ἐπηγέθησαν  οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους,

<sup>7</sup> Cf. B. E. Bowe, *A Church in Crisis...*, 19. Propiamente, B. E. Bowe no explica a qué se refiere cuando habla de “general language and terminology”, comúnmente usado para describir grupos enfrentados entre sí. ¿Alude a los sectores opuestos entre sí de Is 3, 5 que también aparecen en 1 *Clem.* 3, 3 o al uso socio-económico de tales términos? En este último caso, cabría pensar que B. E. Bowe hubiera extraído una conclusión diferente respecto al valor de este versículo clementino a la hora de plasmar el conflicto en Corinto.

<sup>8</sup> El orden de los grupos opuestos en 1 *Clem.* 3, 3 se ha modificado a fin de establecer más claramente el paralelismo de la sinopsis.

Aún cuando haya que ser cautos a la hora de establecer una dependencia directa entre ambos textos<sup>9</sup>, si aceptamos tal premisa, lo que recoge el fragmento clementino es de gran importancia para calibrar el conflicto en la iglesia de Corinto. Tres respuestas pueden darse a la pregunta que nos hacíamos anteriormente, esto es, ¿por qué Clemente encuentra adecuada la terminología de Is para describir los acontecimientos en Corinto?

Una primera respuesta sería que, en general, considera la situación de la iglesia corintia similar a la que aconteció al pueblo de Israel en tiempos de Isaías, dado que ambas suponen una reacción de apostasía contra Dios. Tal punto de vista implica que el lenguaje de la rebelión en Clemente, al menos los términos que dependen de Is 3, 5 no ofrecen información precisa sobre lo que sucede, sino que simplemente indican cómo esa conducta rebelde se someterá al juicio divino.

Una segunda interpretación, que no excluye la anterior, es que Clemente establece algún tipo de paralelo entre ambos momentos históricos, y más en concreto, que una característica de la sedición fue la sublevación de los miembros más jóvenes del grupo contra los ancianos<sup>10</sup>.

Una tercera explicación establece que Clemente encuentra el lenguaje isaiano particularmente apropiado para exponer lo que tuvo lugar en Corinto a la luz del uso y significado de los términos en su entorno socio-cultural. Consideramos esta última interpretación como la más plausible y, por ello, en el siguiente epígrafe, intentaremos contextualizar 1 *Clem.* 3, 3 en su marco greco-romano, en particular, los términos que describen a los tres primeros grupos de personas; éstos ofrecen alguna información acerca de la percepción que Clemente tiene del conflicto en la comunidad de Corinto.

<sup>9</sup> D. A. Hagner, *The use of the Old and New Testaments...*, 22 n. 3, considera la alusión a Is como "of less importance".

<sup>10</sup> D. A. Hagner, *The use of the Old and New Testaments...*, 129. Afirma D. A. Hagner que "the words οὕτως ἐπηγέροθησαν οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους... οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους (cf. Is 3, 5) were particularly appropriate in describing the same type of historical reality in Corinth".

## 3. 1 CLEM. EN SU CONTEXTO GRECO-ROMANO

En nuestro propósito de leer 1 Clem. 3, 3 en su contexto greco-romano, las obras que tratan sobre la composición social del cristianismo primitivo nos ofrecen una valiosa información. No consideramos necesario proceder a un estudio pormenorizado sobre la estratificación social del cristianismo en sus orígenes, o sobre cuestiones metodológicas<sup>11</sup>. Es suficiente indicar que la opinión tradicional entre los especialistas, desde finales del siglo XIX hasta la década de los 60 del pasado siglo, considerando la pertenencia de los primeros cristianos a las clases más bajas, ha cambiado en los últimos decenios. G. Theissen, en varios artículos sobre la iglesia corintia publicados entre 1974 y 1975, proporcionó una de las primeras y más importantes aportaciones que propició el cambio del “antiguo consenso”<sup>12</sup>. A partir de los análisis prosopográficos de la correspondencia corintia, G. Theissen concluye que “el cristianismo primitivo helenístico no ha sido ni un movimiento proletario de estratos inferiores ni de estratos elevados; lo característico para su estructura social es más bien que abarca muy diversas capas”<sup>13</sup>. Aunque algunos autores han corregido la interpretación de G. Theissen en varios puntos, confirman su tesis básica acerca de que los cristianos de

<sup>11</sup> Para una introducción y análisis detallado sobre el debate en torno a estas cuestiones hasta 1990, cf. B. Holmberg, *Sociology and the New Testament. An Appraisal*, Minneapolis 1990, 21-76. Un estudio más reciente y comprensivo es el de E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1995, 249-271.

<sup>12</sup> G. Theissen, “Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Theologie* 65 (1974), 232-273; G. Theissen, “Soziale Integration und sakramentales Handeln”, *Novum Testamentum* 16 (1974) 179-206; G. Theissen, “Die Starken und Schwachen in Korinth”, *Evangelische Theologie* 35 (1975) 155-172. El primer autor que cuestionó que los cristianos del siglo I pertenecieran únicamente a las clases inferiores fue el historiador E. A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century. Some Prolegomena to the Study of New Testament Ideas of Social Obligation*, London 1960, 49-61; E. A. Judge, “The Early Christians as a Scholastic Community”, *Journal of Religious History* 1 (1960), 4-15 y 125-137. Para apreciar el impacto de E. A. Judge en los estudiosos del NT, cf. B. Holmberg, *Sociology and the New Testament...*, 40-44.

<sup>13</sup> G. Theissen, “Soziale Schichtung...”, 268. G. Theissen considera que la estratificación en la iglesia corintia era típica de las iglesias helenísticas en general. Cf. G. Theissen, “Soziale Schichtung...”, 232.

las comunidades paulinas pertenecían a los distintos estratos o capas sociales<sup>14</sup>.

Con respecto a nuestro cometido es interesante constatar cómo las interpretaciones de 1 Cor 1, 26-29 han jugado un papel clave en la discusión sobre el estatus social de aquellos que formaban parte de las iglesias paulinas<sup>15</sup>. Como veremos más adelante, en 1 *Clem.* 3, 3 el autor usa sinónimos para algunos de los términos que Pablo emplea para representar a los miembros de la iglesia corintia. Aunque los términos que Pablo utiliza en esos versículos: σοφοί (sabios), δυνατοί (poderosos), εὐγενεῖς (nobles), τὰ ἀσθενή (lo débil), τὰ ἰσχυρά (lo fuerte), τὰ ἐξουθενημένα (lo despreciable), y τὰ μὴ ὄντα (lo que es nada), deben verse bajo un prisma teológico, según G. Theissen el alcance sociológico de los conceptos no puede negarse<sup>16</sup>. Además de un análisis prosopográfico, G. Theissen añade, a los textos ya recogidos por J. Bohatec<sup>17</sup>, una serie de referencias helenísticas allí donde los términos empleados en 1 Cor 1, 26-29 designan grupos sean de alto o de bajo estatus<sup>18</sup>. Los σοφοί, serían aquellos que pertenecen a clases con buena formación educativa, los δυνατοί, las personas influyentes, y los εὐγενεῖς, aquéllos de noble cuna<sup>19</sup>. A pesar de ciertas reticencias

<sup>14</sup> Cf., por ejemplo, D. Tidball, *An Introduction to the Sociology of the New Testament*, Exeter 1983, 90-103; C. Osiek, *What are they saying...*, 47-64; W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988, 128-129.

<sup>15</sup> Para una historia de la interpretación de 1 Cor 1, 26-29 desde la primitiva Iglesia de los Padres en adelante, cf. K. Schreiner, "Zur biblischen Legitimation des Adels", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 85 (1974) 317-357.

<sup>16</sup> Cf. G. Theissen, "Soziale Schichtung...", 233-234. La afirmación de que estos términos tienen tales implicaciones sociológicas no era, sin embargo, novedosa. Cf. W. Wuellner, "Ursprung und Verwendung der σοφός-, δυνατός-, εὐγενής- Formel in 1 Kor 1, 26", en: E. Bammel – C. K. Barret – W. D. Davies, *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford 1978, 165-166. Pero G. Theissen fue uno de los primeros autores recientes que subrayó la connotación sociológica de esos vocablos en la reconstrucción de la estratificación social del primitivo cristianismo.

<sup>17</sup> Cf. J. Bohatec, "Inhalt und Reihenfolge der 'Schlagworte der Erlösungsreligion' in 1 Kor 1, 26-31", *Theologische Zeitschrift* 4 (1948) 252-271.

<sup>18</sup> Cf. G. Theissen, "Soziale Schichtung...", 234. Hay que destacar una diferencia notoria entre el texto paulino y 1 *Clem.*: mientras que Pablo en 1 Cor asume y defiende la situación de lo que el mundo considera "necio, débil, vil, despreciable, lo que es nada" (es decir, los sin poder y no honorables), 1 *Clem.* legitima y privilegia la posición de los socialmente poderosos y honorables.

<sup>19</sup> Cf. G. Theissen, "Soziale Schichtung...", 234-235.



concernientes al significado preciso de estos términos, las tesis de G. Theissen prevalecen en los estudios recientes<sup>20</sup>.

En 1 Cor 4, 10 Pablo describe el mismo grupo de gente como φρόνιμοι, ισχυροί, ἔνδοξοι y los contrapone con μωροί, ἀσθενεῖς, ἄτιμοι<sup>21</sup>. A partir del uso paulino de tales términos con aparente connotación sociológica, D. Sänger ha proporcionado un paralelismo con tres tipos de sinónimos y sus correspondientes antónimos<sup>22</sup>:

σοφοί	=	φρόνιμοι	vs.	μωροί
δυνατοί	=	ισχυροί	vs.	ἀσθενεῖς
εὐγενεῖς	=	ἔνδοξοι	vs.	ἄτιμοι

Está más allá del alcance de esta investigación precisar el significado concreto de esos términos. Para nuestro propósito es suficiente señalar que los vocablos están relacionados con aspectos socio-económicos<sup>23</sup>. La tríada de sinónimos de la relación pre-

<sup>20</sup> Por ejemplo, B. Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia 1980, 104-107; D. Sänger, "Die dunatoi, in 1 Kor 1:26", *Zeitschrift für die neutestamentliche Theologie* 76 (1985) 285-291; E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, 58. 253; W. Witherington, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids 1995, 113-115; y algunos comentarios clásicos: H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 66; E. Fascher, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Kap. 1-7)*, Berlin 1975, 106; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, 80; y W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1, 1 - 6, 11)*, Zürich 1991, 208-209. Para una opinión más reticente u opuesta al significado social de los términos, cf. W. Wuellner, "The Sociological Implications of 1 Corinthians 1, 26-28 Reconsidered", *Studia Evangelica* 4 (1973) 666-672; R. A. Horsley, "Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth", *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977) 224-239; J. A. Davis, *Wisdom and Spirit: An Investigation of 1 Corinthians 1, 18 - 3, 20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period*, Lanham 1984, 75-77.

<sup>21</sup> Cf. G. Theissen, "Soziale Schichtung...", 235; D. Sänger, "Die δυνατοί in 1 Kor 1:26", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985) 285-291 287.

<sup>22</sup> Cf. D. Sänger, "Die δυνατοί in 1 Kor 1:26...", 288.

<sup>23</sup> El adjetivo "socio-económico" tiene una amplia gama de significados, expresando rasgos relacionados con la clase, el estatus, los niveles, u otros términos utilizados para diferenciar a los miembros de un ámbito político. Los conceptos empleados en los estudios sobre la estratificación social de los primeros cristianos como clase, estatus, rango... corresponden a la "caja de herramientas" de la moderna sociología. Hay que ser cuidadosos para no incurrir en el peligro del anacronismo a la hora de aplicarlos al mundo antiguo. Cf. E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozial-*

cedente representa a personas de elevada posición social. Han recibido buena educación, son de noble linaje y, por lo general, ricos. Los sucesivos antónimos se refieren a personas de bajo estatus. Ello hace suponer que las tensiones sociales ya eran un hecho en la iglesia corintia en tiempos de Pablo, aunque no se diga explícitamente en 1 Cor. Es también posible que esas tensiones, derivadas de la desigualdad socio-económica entre los miembros de la comunidad, fueran un importante factor de disputa en el grupo cristiano<sup>24</sup>.

En nuestra opinión, la descripción clementina del conflicto sugiere que también los factores socio-económicos resultan relevantes en el conflicto planteado en su época. Centrando de nuevo nuestra atención en el punto de partida, es decir, en 1 *Clem.* 3, 3 y en la manera en que Clemente define a los diferentes grupos involucrados en la revuelta, parece obvio que tal factor desempeña un papel fundamental en la sedición. Observamos que los términos que se utilizan en 1 *Clem.* para definir los tres primeros grupos se corresponden con aquellas expresiones socio-económicas mencionadas en el paralelismo antitético precedente<sup>25</sup>:

ἐντιμοί	/	ἄτιμοι
ἔνδοξοι	/	ἄδοξοι
φρόνιμοι	/	ἄφρονες

*geschichte...*, 62. Para consideraciones metodológicas, cf. E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, 58-94; W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos...*, 96-100; B. Holmberg, *Sociology and the New Testament...*, 21-28. 64-73.

<sup>24</sup> L. L. Welborn, "On the Discord in Corinth", *Journal of Biblical Literature* 106 (1987) 93-101, señala que las diferencias de estatus socio-económico era la causa de la sedición. Cf. también, G. Theissen, "Die Starken und Schwachen in Korinth", *Evangelische Theologie* 35 (1975), 160-162; M. M. Mitchell, por su parte, afirma: "Striving for higher social status is also clearly linked to partisanship at Corinth". Sin embargo, ella indica que esto era solo uno, entre otros muchos factores, de los motivos que contribuyeron a la sedición. Cf. M. M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Tübingen 1991, 92 n. 151. También comenta que es importante observar cómo el mismo Pablo no describe explícitamente la disputa en esos términos. Cf. M. M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation...*, 94-95 n. 174.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Sobre el mundo* 5, 396b, 3-5 (Hermeneia 104, 66), incluye "jóvenes y ancianos" entre las clases antitéticas que se encuentran en una ciudad. El autor establece cuatro grupos opuestos: pobres y ricos, jóvenes y ancianos, débiles y fuertes, malos y buenos (πενήτων λέγω καὶ πλουσίων, νέων γερόντων, ἀσθενῶν ἰσχυρῶν, πονηρῶν χρηστῶν).

No es posible distinguir entre los dos primeros grupos. Según el paralelismo terminológico de D. Sanger, ντιμοι y νδοξοι son ambos sinónimos de νγενεΐς y designan a las personas de noble cuna, aquellos que pertenecen a la élite social, mientras que τιμοι y δοξοι identifican a la gente de las clase baja. El término φρόνιμοι es sinónimo de σοφοΐ y describe a quienes reciben una esmerada educación, en contraposición a los φρονες. Con el significado socio-económico de esos términos a la vista, no cabe duda de que el conflicto en Corinto según 1 *Clem.* 3, 3 adquiere mayor precisión.

Que los factores socio-económicos, según Clemente, sean elementos importantes en el estallido de la revuelta también aparece reflejado más adelante en la Carta. Como cauce para preservar la comunidad cristiana, el autor exhorta a los fuertes (ισχυρς) de la siguiente manera:

“El fuerte (ισχυρς) cuide del débil (σθενς), y el débil (σθενς) respete al fuerte (ισχυρς). El rico (πλούσιος) provea al pobre (πτωχς), y el pobre (πτωχς) d gracias a Dios por haber dado a alguien por medio del cual sea suplida su necesidad. El sabio (σοφς) muestre su sabiduría no con palabras, sino con buenas obras” (1 *Clem.* 38, 2).

Este fragmento pertenece a la parte de la obra que trata de la concordia en general y, de fondo, si nuestra interpretación de 1 *Clem.* 3, 3 es correcta, se trasluce que las tensiones socio-económicas entre los cristianos pueden llevar al conflicto. Se puede constatar que la distribución de bienes estaba en cuestión y que las tensiones sociales relacionadas con este asunto eran una amenaza para la comunidad cristiana. El texto es un buen ejemplo del uso socio-económico, especialmente, de los términos ισχυρς, σθενς, pero también de σοφς. Aunque los vocablos ισχυρς y πλούσιος no tengan exactamente el mismo significado, funcionan sintáctica y semánticamente, como paralelismos sinonmicos, al igual que sucede con σθενς y πτωχς. El ισχυρς se refiere básicamente a los socio-económicamente poderosos, en correspondencia a πλούσιος. Y el σθενς a los menos pudientes, acorde a πτωχς<sup>26</sup>. A pesar de que la palabra σοφς introduce un cambio estructural en el texto y se relaciona más propiamente con los

<sup>26</sup> Cf. A. Lindemann, *Die Clemensbrief. Die Apostolischen Vater I*, Tübingen 1992, 117.

términos siguientes que se refieren de manera predominante a cualidades espirituales, es razonable admitir que este vocablo tiene también una connotación socio-económica, refiriéndose a las personas cultivadas y de esmerada educación<sup>27</sup>. Además, el término está también conectado con las exhortaciones precedentes dirigidas al ἰσχυρὸς y al πλούσιος porque se repite el modelo estructural: el grupo destinatario y una forma verbal en imperativo, donde se exhorta a todos estos grupos (ἰσχυρὸς, πλούσιος y σοφὸς), animándolos a comportarse de manera que beneficie a otros. Más aún, el hecho de que Clemente a continuación se refiera a aquéllos que actúan contra el deber de la ayuda mutua, los ἄφρονες (insensatos), μωροὶ (necios) y ἀπαίδευτοι (ignorantes), apunta en la misma dirección<sup>28</sup>; resulta, pues, razonable considerar estos términos casi sinónimos entre sí y antónimos de σοφοί, y φρόνιμοι. Por último, estos vocablos están claramente relacionados en 1 *Clem.* 13, 1, donde el autor, citando a Jer 9, 23-24, exhorta al “sabio (ὁ σοφός) a no gloriarse en su sabiduría, ni el fuerte (ὁ ἰσχυρός) en su fuerza, ni el rico (ὁ πλούσιος) en su riqueza”.

Esta exhortación en 1 *Clem.* 38, 2 instando a las personas de diferente rango y condición social a actuar de modo que se mantenga el orden en la comunidad, y el que aplique enfáticamente los términos socio-económicos habituales para describir las distintas clases, clarifica nuestra comprensión de 1 *Clem.* 3, 3. Esta conclusión, no obstante, depende de si el autor establece una relación directa entre la exhortación general en 1 *Clem.* 38, 2 y los sucesos acaecidos en la iglesia de Corinto, como así consideramos.

En resumen, nuestro intento de contextualizar el lenguaje de 1 *Clem.* 3, 3 en su marco greco-romano, basándonos en las aportaciones de G. Theissen y otros autores que siguen su estela, sugiere que Clemente aplica los términos socio-económicos habituales cuando describe a los diferentes grupos envueltos en la disputa. Considera, pues, el conflicto como una lucha entre bandos de distinto estatus<sup>29</sup>. El hecho de que, por una parte, excluya ciertas

<sup>27</sup> Sobre la estructura del texto, cf. A. Lindemann, *Die Clemensbrief. Die Apostolischen Väter I...*, 117.

<sup>28</sup> Cf. 1 *Clem.* 39, 2.

<sup>29</sup> L. W. Countryman, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations*, New York 1980, 156, reconoce el valor de 1 *Clem.* 3, 3 para discernir los orígenes del conflicto, pero se equivoca cuando argumenta que los términos que Clemente utiliza no

binas de grupos opuestos en Is 3, 5 que no se definen según la terminología socio-política y que, por otra parte, añade otros grupos enfrentados usando palabras comúnmente empleadas en la Antigüedad en un contexto socio-político apoya tal argumentación. Esto significa que 1 *Clem.* 3, 3, a pesar de su forma estilística y de su alusión a Is 3, 5, resulta de gran importancia y sirve como punto de partida para discernir lo que Clemente considera ser la causa subyacente de disputa en la comunidad corintia.

#### 4. DESIGUALDAD COMO CAUSA DE SEDICIÓN EN EL MUNDO ANTIGUO

Que el enfrentamiento entre distintas clases socio-económicas juega un importante papel en la στάσις en la Antigüedad está bien documentado tanto en las reflexiones teóricas sobre la naturaleza de la στάσις, como en los discursos, los escritos históricos y otros tipos de literatura<sup>30</sup>. En el nivel teórico, el tratamiento de Aristóteles del tema de la στάσις y sus causas en la vida política de la ciudad antigua es muy clarificador. En su tratado *Política* señala:

deben entenderse en un sentido meramente literario y dice que “Instead, they must refer to status *within the Church*: the insurgents were people of no proven virtue (worthless), not well-known to other churches (of no reputation), and inexperienced in Christianity (foolish)”. La principal razón de esta mala interpretación reside en que L. W. Countryman, partiendo de 1 *Clem.* 3, 1 presenta una imagen demasiado homogénea del nivel económico del cristianismo corintio. Por su parte, D. G. Horrell señala que un elemento importante en el conflicto eran las tensiones entre miembros ricos y pobres de la comunidad y remarca que 1 *Clem.* 3, 3 “adds some textual support to it”. Cf. D. G. Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*, Edinburgh 1996, 250. Hasta donde nosotros conocemos, las breves indicaciones de este autor sobre 1 *Clem.* 3, 3 son las únicas en la historia de la investigación que considera que este texto ofrece información útil sobre las tensiones sociales entre los miembros de los distintos estratos de la comunidad corintia y que esas tensiones causan la rebelión.

<sup>30</sup> Esto es resaltado por L. L. Welborn, que investiga la importancia que las tensiones entre ricos y pobres tiene en la existencia de partidos en la iglesia corintia durante los tiempos de Pablo; y ello a la luz de la opinión predominante sobre el mundo antiguo de que los conflictos entre clases eran a menudo causa de στάσις. Incluso afirma que “what matters is that ancient writers assumed that where there was discord, opposition between rich and poor lay behind”. Cf. L. L. Welborn, “On the Discord...”, 96.

“La lucha partidista está presente en todas partes debido a la desigualdad, donde las clases que son desiguales no reciben una cuota de poder proporcional [...] por lo general, el motivo de lucha entre facciones es el deseo de alcanzar la igualdad”<sup>31</sup>.

Así, pues, la desigualdad entre miembros de un mismo cuerpo político, en este caso la *polis*, se percibe como causa latente de la στάσις. Aristóteles va aún más allá y desarrolla de manera más precisa qué tipo de igualdad estaba en juego y qué actitudes originaban la στάσις. La gente forma facciones en los estados para lograr ganancias (κέρδος) y honor (τιμή), o lo opuesto, evitar pérdidas y deshonor<sup>32</sup>. Es obvio, concluye Aristóteles, que la naturaleza del beneficio y del honor pueden causar la στάσις:

“Cuando los hombres en el desempeño de sus funciones muestren insolencia y codicia, la gente se alzarará en revuelta uno contra otro y contra las instituciones que amparen tal conducta; y la codicia se alimenta unas veces de la propiedad privada y otras de los fondos comunes; es evidente también el poder del honor y cómo puede causar lucha partidista; pues los hombres originan enfrentamientos cuando ellos mismos son deshonrados y también cuando ven que otros son honrados [...]”<sup>33</sup>.

Que el tema de la propiedad se considerara como causa de la στάσις aparece también reflejado previamente en *Política*, cuando Aristóteles trata sobre diferentes modelos constitucionales. Alude a que algunos son de la opinión de que la justa regulación de la propiedad es de vital importancia y que, por tanto, según esta gente pueda convertirse “en causa universal de enfrentamiento (στάσις) partidista”<sup>34</sup>. En otras palabras, las injusticias, asociadas con el honor y la propiedad, pueden provocar la στάσις.

Dejando las consideraciones teóricas de Aristóteles y considerando otros tipos de literatura antigua, nos encontramos con que tal opinión no es exclusivamente suya, sino que refleja una

<sup>31</sup> Aristóteles, *Política* V, 1, 6-7 (BCG 116, 280); cf. V, 2, 1-5 (284-286).

<sup>32</sup> Cf. Aristóteles, *Política* V, 2, 2 (285). Además de esas dos motivos básicos de στάσις, Aristóteles enumera otras causas como: la insolencia, el miedo, el predominio, el desprecio, las desproporcionadas ansias de poder, las intrigas, la negligencia, la mezquindad, la disimilitud; cf. Aristóteles, *Política* V, 2, 6 (286).

<sup>33</sup> Aristóteles, *Política* V, 3, 1-2 (286).

<sup>34</sup> Aristóteles, *Política* V, 4, 1 (294).

opinión generalizada<sup>35</sup>. Éste es, por ejemplo, el caso de Tucídides en su relato sobre el violento levantamiento en la antigua isla de Corcira (hoy Corfú) en el año 427 a.C. Algunas gentes se alzaron contra los oligarcas, que fueron llevados a juicio y condenados por conspirar contra la democracia. El punto de conexión que más nos interesa es la observación de Tucídides de que “algunos fueron, de hecho, condenados a muerte por cuestiones de enemistad entre particulares, y otros a causa del dinero, fueron ejecutados por quienes se lo pidieron prestado”<sup>36</sup>. La enemistad entre ricos y pobres era, obviamente, un rasgo de la revuelta. Que la cuestión de los bienes estaba también comprendida en las causas de la sublevación viene explícitamente mencionada por Tucídides cuando al hablar de la contienda civil concluye: “La causa de todos esos males era el deseo de gobernar que inspira la codicia y la ambición, y que también brota de ellos”<sup>37</sup>.

Si nos movemos cuatro siglos más adelante en el tiempo, en Dionisio de Halicarnaso encontramos también ese *topos* común, aludiendo a cómo las tensiones socio-económicas son causa de la στάσις. Cuando Dionisio escribe sobre Octavio Mamilio y sobre Tarquino que intentaron batallar contra Roma, pero sin conseguir apoyo externo, dice que ellos cambiaron su estrategia e intentaron, en su lugar, provocar una guerra civil en Roma “fomentando la sedición de los pobres contra los ricos”<sup>38</sup>. Usando conscientemente las grandes tensiones sociales entre la mayor parte de la población y los ricos, “tuvo lugar una conspiración contra la aristocracia no sólo por parte de los necesitados, sino también por parte de esclavos sin principios que fueron seducidos con promesas de liberación”<sup>39</sup>. Además, el mismo autor ofrece un relato del discurso que el sabio Agripa Menenio, acreditado por sus principios políticos, dirigió al Senado. Dice entre otras cosas:

“No somos los únicos ni los primeros entre quienes la pobreza ha suscitado la sedición contra la riqueza, y la humildad contra la eminencia, sino que en casi todos los estados,

<sup>35</sup> Cf. L. L. Welborn, “On the Discord...”, 95-99.

<sup>36</sup> Cf. Tucídides, *Historia Guerra del Peloponeso* III, 81, 4 (BCG 151, 136-137).

<sup>37</sup> Cf. Tucídides, *Historia Guerra...*, 82, 8 (141-142).

<sup>38</sup> Cf. Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma* V, 53, 1-2 (BCG 74, 185).

<sup>39</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma* V, 53, 3 (185).

grandes y pequeños, la clase baja es generalmente hostil a la clase alta [...]”<sup>40</sup>.

Que el asunto de la distribución de los bienes se consideraba causa de discordia se expresa también de manera embarazosa en uno de los discursos de Aelio Arístides sobre la concordia:

“Dado que cada uno tiene bienes propios, lo que es conveniente para cada persona es considerarlo solo suyo. De ahí enfrentamientos, batallas y disputas. Por ‘esto no es tuyo, sino mío’ empieza cada argumento. Pero donde se considera que los bienes pertenecen a todos en común, se tiene un punto de vista común acerca de ellos”<sup>41</sup>.

No es necesario mencionar otros textos de la Antigüedad para indicar que la brecha socio-económica entre grupos de alto y de bajo estatus dé lugar a sublevaciones y στάσις en diferentes ámbitos políticos, sobre todo en la ciudad estado<sup>42</sup>. Como ya hemos señalado, Clemente ve el conflicto en la comunidad corintia desde una perspectiva similar, es decir, la brecha socio-económica entre los diferentes grupos en la iglesia corintia propició la στάσις. Esto supone que la distribución de bienes estaba en cuestión. Si tal sugerencia es correcta, un resultado de la στάσις fue que la gente de baja condición social tuvo éxito en la obtención de las posiciones de liderazgo en la iglesia local y, por tanto, incrementó su poder e influencia en los asuntos relativos a la distribución de los bienes en el seno de la comunidad. Dado que, al parecer, la mayoría de los cristianos corintios en mayor o menor grado secundaban la revuelta, es posible que esperaran que los nuevos responsables atendieran mejor sus intereses y necesidades que aquellos presbíteros que fueron depuestos. O mejor aún, tal vez la mayoría de la iglesia esperaba que los nuevos dirigentes representaran y asumieran debidamente las reivindicaciones de las clases bajas en lo relativo a la distribución de bienes.

<sup>40</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma* VI, 54, 1 (283).

<sup>41</sup> Cf. Arístides, *Discursos* 23, 65 (BCG 238, 135).

<sup>42</sup> Para más referencias, cf. L. L. Welborn, “On the Discord...”, 95-99; M. M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric...*, 94; V. Ehrenberg, *The Greek State*, London 1969, 47. 90.



## 5. LA LUCHA POR EL HONOR Y EL ESTATUS

En nuestro estudio sobre 1 *Clem.* 3, 3 intentamos demostrar que Clemente percibía el conflicto en categorías socio-económicas, y que el reparto de bienes estaba, probablemente, como telón de fondo. Esto indica que quienes lograron deponer a los presbíteros establecidos y asumir sus cargos adquirieron influencia en esta materia y estaban en condiciones de aumentar sus propias riquezas y las de sus aliados. No obstante, hay otro aspecto que está estrechamente relacionado con el asunto de los bienes y el ejercicio de un cargo: el tema del honor. Todo apunta a que Clemente establece una conexión entre la “gloria y el engrandecimiento” (δόξα καὶ πλατυσμός: 1 *Clem.* 3, 1) de la iglesia corintia y la revuelta. Hemos también considerado cómo los términos que emplea para definir los tres grupos antitéticos en 1 *Clem.* 3, 3 no estaban solo relacionados con la riqueza, sino también con la condición social y el honor. Los ἐντιμοὶ y los ἔνδοξοι designan a la gente de noble nacimiento perteneciente a la élite social, y por ello dotadas de rango honorífico. Por eso, el alzamiento de los ἄτιμοι y los ἄδοξοι puede verse como un intento de incrementar estatus y honor.

Con el fin de corroborar esta tesis debemos dedicar un espacio para referirnos al papel del honor en el mundo antiguo y cómo se adquiere. Dado que el honor está estrechamente relacionado con la institución del “patronazgo”, tan importante también en la Antigüedad, es necesario prestar atención a esta cuestión.

a) Patronazgo y honor en el ambiente cultural de 1 *Clem.*

El patronazgo aparece en los comienzos de la ciudad romana. Se establecen ciertos vínculos obligados entre los patricios (aristócratas) y los plebeyos (gente del pueblo). El cliente (de un verbo latino que significa “depende”) es una persona libre que se sitúa bajo el patrocinio de un miembro de una gran familia. En griego, el cliente se llama πελάτης (de un verbo que significa “hacer la corte”). El cliente es un cortesano.

En el siglo I se abre paso una tendencia. Los clientes tradicionales ven aumentar sus filas con numerosos libertos. Estos son esclavos liberados por su amo mediante un acto privado que hace del antiguo esclavo un nuevo ciudadano. El liberto debe respeto y gratitud a su antiguo patrón y le tributa toda clase de honores.

Así, pues, un patrón era la persona de mayor posición social en esa relación, mientras que el cliente era de inferior posición (los elementos que determinaban esta posición son complejos y ambiguos, y entre ellos se encuentran la riqueza, el rango, el prestigio u honor, el origen, etc.)<sup>43</sup>.

Lo que el patrón necesita de un cliente es, fundamentalmente, reconocimiento social, alabanzas públicas, testimonios de sus virtudes morales (de su generosidad, integridad, justicia, benevolencia, dadivosidad, etc.). Y éste, a su vez, protección, favores materiales o contratos económicos. Un patrón que por su generosidad atraía clientes, también ascendía en el reconocimiento y en el lugar social.

Parece obvio que este sistema, con muchas ventajas y aparentemente basado en la filantropía, era en realidad un modo de mantener el *statu quo* del Imperio, una situación en la que los patronos controlaban y tenían sometidos continuamente a los clientes. Este altruismo era, por tanto, un mecanismo complejo de control social y político.

Estas breves indicaciones nos ofrecen un escenario en el que entender algunos textos del cristianismo primitivo. De hecho, uno de los problemas que aparecen de modo persistente en las comunidades cristianas es el modo de entender el honor y de ejercer el patronazgo, como se aprecia también claramente en 1 *Clem.*

“Honor” (τιμή) es el término generalizado que se refiere al mérito o valor de las personas ante sus propios ojos y a los ojos de su pueblo o vecindario, el papel y el estatus público del que gozan los individuos<sup>44</sup>. Es la cualidad moral positiva, la virtud o el reconocimiento social de una actuación que siempre está relacionada con uno mismo y con el prójimo. Está estrechamente vinculado a la acción, es decir, a la expresión pública del comportamiento, y

<sup>43</sup> Cf. C. Gil Arbiol, “Patronazgo y clientelismo en Pablo”, *Reseña Bíblica* 76 (2012), 13-24; cf. también S. N. Eisenstadt – L. Roniger, *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge 1984, 48-49; R. P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge 1982; R. P. Saller, “Patronage and Friendship in Early Imperial Rome: Drawing the Distinction”, en: A. Wallace (ed.), *Patronage in Ancient Society*, London 1989, 49-62; J. K. Chow, *Patronage and Power. A Study of Social Networks in Corinth*, Sheffield 1992, 41-82.

<sup>44</sup> Cf. J. Schneider, “τιμή”, *Theological Dictionary of the New Testament* 8 (1972) 169-180.

afecta al individuo y a la sociedad, pues es un valor que se evidencia en y desde la convivencia grupal<sup>45</sup>.

La noción de vergüenza se define por oposición a la de honor y aparece cuando éste se pierde. La pérdida de honor de uno o varios de los miembros de un grupo familiar o social, el deshonor o la deshonra recae siempre sobre todos los demás. La fuerte identificación del individuo con su grupo de pertenencia, tanto a los ojos de la sociedad como a los suyos propios, hace que el prestigio social tenga una dimensión grupal. Es decir, cada miembro del grupo participa y se beneficia del prestigio acumulado por todos los demás, y se ve negativamente afectado en su prestigio personal por los actos indignos que pueda cometer cualquier otro miembro. No obstante, siempre eran sus miembros más representativos (sus líderes, patriarcas o cabezas) los que más podían contribuir al reconocimiento social positivo del grupo como tal. De los miembros con menos significación en la vida pública solo se esperaba que no menoscabaran el valor que la opinión de la sociedad atribuía al conjunto.

Hacemos justicia a la verdad si decimos que el interés por el honor como reputación y “buen nombre” era endémica en el mundo antiguo; por eso, los especialistas en el mundo clásico y los antropólogos lo consideran un valor fundamental del mundo mediterráneo. Aristóteles, en su descripción del ‘hombre magnánimo’ nos dice mucho sobre el honor:

“El hombre magnánimo reclama y es acreedor de grandes cosas y aun de las más grandes [...] El bien externo más grande, podemos suponer que es lo que debemos ofrecer como tributo a los dioses, lo que es más codiciado por los hombres de alta posición, y es el premio con el que se recompensa los hechos más nobles, tal cosa es el honor, pues el honor es claramente el más excelso de los bienes externos. Por eso, el hombre magnánimo es el que tiene la disposición correcta ante los honores y las desgracias [...] puesto que el honor es, sobre toda otra cosa, lo que los grandes hombres reclaman y esperan”<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> E. Miquel, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Estella 2011, 137, define el honor como “la forma específica que reviste el valor del reconocimiento social en las culturas mediterráneas preindustriales”; cf. también, C. Yebra Rovira, “No había hecho nada vergonzoso (Dan 13, 63). Honor y vergüenza: valores centrales de la cultura mediterránea”, *Reseña Bíblica* 76 (2012) 5-12, 6-7.

<sup>46</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea* IV, 3, 1123b (BCG 89, 219).

Aristóteles no define lo que el honor, sino que más bien expone su importancia suprema como el objeto de una persona virtuosa. Llama dos veces al honor “el bien externo más grande” que una persona podría adquirir, lo cual parecería clasificarlo en la cima de la escala de valores en el contexto de la vida social griega. No se puede dejar de notar el lenguaje que rodea la identificación del honor: “lo más grande”, “lo más codiciado”, “lo más excelso”. Como poco, Aristóteles identifica para nosotros un fenómeno de singular valor e importancia para su cultura.

Además del honor *adscrito*, que se refiere a la garantía de respeto dada a una persona por los miembros de dos instituciones básicas de la Antigüedad, como eran la familia o el parentesco y el Estado o la política, existe el honor *adquirido*, que se refiere a la reputación y a la fama que gana un individuo o un grupo por sus propios méritos y actuaciones. Aunque el honor puede ser adquirido de formas no competitivas y no agresivas<sup>47</sup>, el fuerte componente agonístico de la sociedad greco-romana plantean formas de comportamiento que pueden ser descritas como retos a la reputación que reclaman, a su vez, una respuesta defensiva. Algunos estudiosos del mundo antiguo lo describen como una “sociedad agonística”, apuntando con esta expresión a su naturaleza intensamente competitiva y a la envidia general que se mostraba hacia las personas con éxito<sup>48</sup>. Para entender mejor lo que significa una “sociedad agonística” hemos de considerar cuatro aspectos que la caracterizan: 1) el amor al honor; 2) la percepción de que todos los bienes, incluido el honor, existen en cantidades limitadas; 3) el fenómeno de la envidia, resultante del éxito de los otros; 4) la naturaleza general competitiva de la sociedad antigua.

El “amor al honor” (φιλοτιμία) espoleaba a los hombres hacia la excelencia y la ambición. En el peor de los casos, los antiguos pensaban que era un vicio funesto, altamente destructor de la armonía cívica, que llevaba a la lucha y a la venganza<sup>49</sup>. Por otra

<sup>47</sup> Cf. J. G. Péristiany – J. Pitt-Rivers, *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge 1992.

<sup>48</sup> Cf., por ejemplo, D. Cohen, *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge 1995, 61-142; J. P. Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, New York 1988, 29-56; P. Walcot, *Envy and the Greeks: A Study in Human Behaviour*, Warminster 1978, 52-76; J. Gouldner, *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, New York 1965, 41-77.

<sup>49</sup> Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* III, 3, 13 (BCG 182, 111); Jenofonte, *Hieron* 7, 3 (BCG 75, 38); Demóstenes, *Sobre la corona* 18, 257 (BCG 35, 494).

parte, en las sociedades preindustriales, el trabajo y el apoyo humano es, normalmente, un bien escaso por el que los políticos, los cabezas de familia, los jefes militares y los gobernantes están también siempre dispuestos a rivalizar. No debe, pues, extrañarnos que la actitud agonista propia de la competencia intergrupala por los bienes materiales se extienda de forma natural a la competencia por el prestigio social.

El prestigio es siempre un valor escaso y selectivo, pues supone el reconocimiento social de que una persona o grupo destaca sobre la mayoría y es, por consiguiente, merecedora de admiración. No debe, por tanto, extrañarnos que en las sociedades diádicas o de orientación colectiva existan muchas formas institucionalizadas o no de competir por el prestigio y que las personas en ellas socializadas tiendan a considerar gran cantidad de situaciones sociales y confrontaciones interpersonales como ocasiones propicias para practicar este tipo de competición.

Asimismo, esa percepción cultural común de la naturaleza limitada de todos los bienes (incluido el honor) sirve para explicar la envidia que surge ante el éxito de alguien: su éxito significa pérdida para otro. La definición de este vicio, ampliamente tratado por los moralistas antiguos, es desear mal a la persona que posee un bien ambicionado. Aunque la condena de la envidia en la Antigüedad es unánime, no faltan los autores que señalan como causa más frecuente de este vicio la competencia por un bien escaso o indivisible<sup>50</sup>.

En un mundo dirigido por el amor al honor (*φιλοτιμία*) y comprendido en términos de bienes limitados, el éxito de otros tiende a interpretarse como una pérdida propia. La envidia y el conflicto le siguen. Conflicto, competición y combate fueron elementos difundidos en la dinámica social de la Antigüedad<sup>51</sup>. Todos los bienes podían llegar a ser objeto de la competitividad y la envidia: casas, familia, vestidos, belleza, reputación y respeto.

Cuando tenemos en cuenta el “amor al honor”, la naturaleza agonística de la sociedad antigua, la percepción de los bienes limitados y la envidia resultante, alcanzamos el sustrato social

<sup>50</sup> Así, en Aristóteles podemos leer: “[...] respecto a los que se afanan por las mismas cosas, es necesariamente el caso de que se genere entre ellos la máxima envidia”. Aristóteles, *Retórica* II, 10, 15 (BCG 142, 370).

<sup>51</sup> Cf. K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley 1974, 229-234.

apropiado para examinar los medios más comunes de alcanzar el honor, es decir, el omnipresente juego de reto y respuesta, desafío y contraofensiva, provocación y réplica. Conflictos de toda clase son examinados con buenos resultados a la luz del honor y la vergüenza.

b) Patronazgo y honor en 1 *Clem.*

Antes de considerar si la institución del patronazgo y el papel del honor en la cultura mediterránea pueden arrojar alguna luz sobre lo que estima Clemente pueda ser una motivación subyacente de la revuelta en la iglesia corintia, veremos brevemente en qué medida tales aspectos aparecen reflejados en la Carta.

En 1 *Clem.* 1, 1 recalca el autor que la sedición ha provocado que el “venerable (σεμνός) y famoso (περιβόητος)” nombre de los corintios haya sido “grandemente ultrajado (μεγάλως βλασφημηθῆναι)”. A continuación, Clemente esgrime la razón por la cual el nombre de los corintios fue venerable y famoso, aludiendo a su noble vida comunitaria en el pasado (cf. 1 *Clem.* 1, 2 – 2, 8). Aquí se reflejan aspectos convencionales de la cultura del honor. En primer lugar, tener una buena reputación era esencial en tal ambiente. Así, cuando mantiene que su buena reputación anterior ha sido muy difamada, muestra la seriedad con que enjuicia la situación actual. Además, en el contexto de una cultura del honor es probable que tal afirmación tenga una fuerte carga persuasiva.

En segundo lugar, constatamos que Clemente establece una conexión entre sedición y reputación dañada. La sedición implica un vuelco del orden previo que reinaba en la comunidad. Partiendo de la base de que en tales sociedades eran propensos a considerar la conducta que convulsionaba el orden social existente como deshonrosa, Clemente tiende a expresar pensamientos convencionales.

En tercer lugar, en su alabanza de la vida comunitaria de los corintios en el pasado que les aseguraba una buena reputación, él presta particular atención al hecho de que vivieran conforme a los códigos domésticos tradicionales y, por tanto, se comportaran honorablemente.

En 1 *Clem.* 47, 5-7 el autor reitera su convicción de que la actual sedición es deshonrosa. En 1 *Clem.* 47, 5 el tópico de la fama previa de los corintios reaparece. La revuelta, según Clemente,

ha debilitado el respeto debido al renombrado amor fraterno de los corintios (τὸ σεμνὸν τῆς περιβοήτου φιλαδεφίας). Además, afirma explícitamente que la remoción de los presbíteros ha acarreado vergüenza sobre los corintios. Describe el informe que le ha llegado sobre lo que ha acontecido como vergonzoso (αἰσχρά), e incluso, extremadamente vergonzoso (λίαν αἰσχρά: 1 *Clem.* 47, 6). Como era el caso en los tres primeros capítulos de su obra, Clemente hace girar deliberadamente su argumentación sobre el gran valor de tener una buena reputación y, en el sentido negativo, de evitar la vergüenza. Por tanto, su argumentación recoge la característica esencial de una cultura del honor.

Como último ejemplo que demuestra la importancia que Clemente da al valor fundamental del honor señalamos el capítulo 54. En él insta a las personas involucradas en la sedición a marcharse voluntariamente y así, contribuir al restablecimiento de la concordia. Lo que resulta interesante es el argumento que utiliza para persuadirlos. El que haga esto se procurará una “gran gloria (μέγα κλέος) en Cristo” (cf. 1 *Clem.* 54, 3). No cabe duda que este tipo de honor es diferente del que se consideraba tradicionalmente como expresión del mismo. Sin embargo, el simple hecho de que Clemente apele a una gloria futura como recompensa hace que sea razonable afirmar que aquí también está reflejando el gran valor del honor para las personas en la Antigüedad.

A partir de las observaciones precedentes descubrimos que Clemente recoge el valor fundamental del honor. Pero, ¿qué se puede decir acerca de las relaciones patrón-cliente en la Carta? En este punto resulta de gran interés 1 *Clem.* 38, texto al que ya hemos aludido anteriormente. En este capítulo, y a fin de preservar la comunidad cristiana, ofrece una exhortación que versa sobre cómo la gente de diferente estatus y honor debe actuar respecto a los demás. El fuerte (ισχυρός) debe cuidar del débil (ἀσθενής) y el débil debe respetar al fuerte; el rico (πλούσιος) debe proveer al pobre (πτωχός) y el pobre dar gracias a Dios por haber dado a quien supla sus necesidades (cf. 1 *Clem.* 38, 2). Previamente señalamos que este texto parece reflejar cómo aspectos de índole socio-económica estaban presentes en el conflicto y, por tanto, esto vendría a apoyar nuestra interpretación de 1 *Clem.* 3, 3<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Insistimos en que esta conclusión depende de si Clemente establece una conexión entre la exhortación general en 1 *Clem.* 38, 2 y los acontecimientos que tienen lugar en la iglesia corintia.

Lo que sostenemos es cómo en esta exhortación, que expresa el ideal de Clemente o la advertencia acerca de cómo los cristianos de diferentes niveles sociales deben interactuar para vivir armoniosamente, se reflejan las estructuras básicas de las relaciones patrón-cliente. Anteriormente, tuvimos ocasión de ver cómo una característica clave de tales relaciones es el recíproco intercambio de favores basado en un fuerte elemento de desigualdad y de diferencias en el poder. Este rasgo es evidente en el consejo clementino de 1 *Clem.* 38, 2. En primer lugar, la desigualdad y las diferencias de poder se expresan al referirse a un grupo de gente como fuerte (ἰσχυρός) y rico (πλούσιος) y al otro como débil (ἀσθενής) y pobre (πτωχός). Ya argumentamos que es razonable considerar ἰσχυρός y πλούσιος como sinónimos describiendo a los ricos económicamente hablando, mientras que ἀσθενής y πτωχός serían sinónimos aludiendo a los pobres también en términos económicos. En segundo lugar, el aspecto de reciprocidad se manifiesta claramente en la exhortación dirigida al ἰσχυρός y πλούσιος para que cuide del ἀσθενής y πτωχός y a éste último a corresponder, dando muestras de respeto y dando gracias a Dios. Entre otras cosas, ello probablemente pretende que el ἀσθενής – πτωχός exprese gestos de lealtad y obediencia hacia el ἰσχυρός – πλούσιος y, por tanto, le rinda honor debido a su posición social.

En las últimas décadas se ha publicado un ingente número de obras que tratan del surgimiento, desarrollo y organización de la primitiva Iglesia en torno a las estructuras de la casa greco-romana<sup>53</sup>. Esos trabajos demuestran que para entender rasgos esenciales del cristianismo primitivo es de suma importancia prestar atención a su marco doméstico. Los cristianos ricos invitaban a otros cristianos a su casa y, de este modo, se establecía

<sup>53</sup> Entre las más importantes, R. Banks, *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in their Historical Setting*, Exeter – Grand Rapids, 1980, 53-60; J. H. Elliot, *Un hogar para los que no tienen hogar. Estudio crítico-social de la Carta primera de Pedro y de su situación estratégica*, Estella 1995, 225-337; A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia 1983, 2 ed., 84-91; W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos...*, 132-136; P. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia 1960, 165-172; J. Stambaugh – D. Balch, *The Social World of the First Christians*, London 1986, 123. 138-144; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1989, 124-300; J. E. Pérez Mayo, *Hausgemeinden und Kirchliche Ämter im Hirten des Hermas*, München 2016, 92-115.



una iglesia doméstica. Es notorio cómo el número de cristianos se fue incrementando paulatinamente, y al no haber un lugar espacioso para acoger a todos en una misma casa, desde fase muy temprana, una red de iglesias domésticas se fue desarrollando en ciertas ciudades, como es el caso de Corinto<sup>54</sup>. Las fuentes no proporcionan una imagen clara de la interrelación entre las iglesias sea en el ámbito del servicio o en el del liderazgo. Parece que, ocasionalmente, se celebraría alguna asamblea plenaria de la iglesia y que un colegio presbiteral existiría, al menos en Roma, desde la primera mitad del siglo II<sup>55</sup>.

Teniendo en cuenta que los códigos domésticos tradicionales se hallan presentes en la obra (cf. 1 *Clem.* 1, 3; 21, 6-8) y que se insiste en la hospitalidad (cf. 1 *Clem.* 11, 1; 12, 1. 3) es razonable asumir que Clemente presupone que la iglesia doméstica era el marco social propio de los cristianos corintios en la época del escrito<sup>56</sup>. Es interesante que las distintas investigaciones apuntan a que el anfitrión de una iglesia doméstica ejerza habitualmente como patrón para los miembros de esa iglesia doméstica y que desempeñe un importante papel en el liderazgo de la misma. Esto significa que los anfitriones de una casa próspera y el supervisor de una iglesia doméstica sean a menudo la misma persona<sup>57</sup>. Tal circunstancia hace pensar que los presbíteros que fueron desplazados de sus cargos en Corinto fueran anfitriones relativamente ricos que ejercían de patronos para los miembros de sus respectivas iglesias domésticas<sup>58</sup>. La sugerencia de que los presbíteros fueran personas ricas es, por tanto, acorde a nuestra interpretación de 1 *Clem.* 3, 3.

<sup>54</sup> Véanse los datos arqueológicos sobre el tamaño de las casas privadas en J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology*, Wilmington 1983, 153-161. El sostiene que no más de cincuenta personas podrían reunirse cómodamente en una casa privada de tamaño medio.

<sup>55</sup> Cf. 1 Cor 14, 23; Rom 16, 5. 23; cf. también, R. Banks, *Paul's Idea of Community...*, 38. Sobre Roma en el siglo II, cf. Hermas, *El Pastor*, Vis. II, 2, 6 (FPat 6, 74); II, 4, 2-3 (80); III, 9, 7 (100) y las aportaciones de P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen...*, 338. P. Lampe pone de relieve el desarrollo de un colegio presbiteral que desembocará en el episcopado monárquico (pp. 339-344).

<sup>56</sup> Cf. R. E. Brown - J. M. Meier, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, London 1983, 173; H. O. Maier, *The Social Setting...*, 93.

<sup>57</sup> Cf. H. O. Maier, *The Social Setting...*, 45-46.

<sup>58</sup> Cf. R. A. Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh 1994, 215. No estamos de acuerdo en que el calificado como "rebelled" fuera un obispo que intentara introducir el episcopado unipersonal; cf. también, D. G. Horrell, *The Social Ethos...*, 250.

Los presbíteros eran, pues, “los honorables, los ilustres, los prudentes, los ancianos” (cf. 1 *Clem.* 3, 3). Eran los patronos de la Iglesia, a la que hospedaban, y por ello merecían reconocimiento, gratitud y honor. Rebelarse contra ellos es algo vergonzoso, deshonorable, indigno, insensato, que rompe la concordia y acarrea la infamia y la vergüenza a toda la comunidad. Quienes se rebelan, los instigadores de la revuelta, pertenecen a sectores sociales bajos y no mostraban el respeto, agradecimiento y obediencia que los clientes debían a sus patronos. Son los “sin honor, los sin gloria, los insensatos, los jóvenes” (cf. *ibid.*). Otros lugares de la Carta reflejan esta misma visión: “el nombre respetable, famoso y digno de amor entre todos los hombres [de la iglesia de Corintol] ha sido gravemente ultrajado” por la revuelta (1 *Clem.* 1, 1); la rebelión contra los presbíteros es “causa de una o dos personas [...] y ha debilitado la veneración de vuestro afamado amor fraterno”, siendo “vergonzoso, muy vergonzoso e indigno de la conducta en Cristo” (1 *Clem.* 47, 5-7).

Si esto es correcto, significa que aquellos que se sublevaron contra los presbíteros eran clientes que no se comportaron conforme a la regla del patronazgo, y en vez de rendirles honores siendo leales y obedientes en correspondencia a los beneficios recibidos de sus patronos, hicieron lo contrario. Por eso, según la regla del patronazgo, que aparece también recogida en Clemente, ellos traerían la vergüenza a la iglesia corintia. Es así que la exhortación de 1 *Clem.* 38, 2 adquiere pleno sentido. El *ισχυρός* – *πλούσιος* es el patrón de la iglesia, mientras que el *ἀσθενής* – *πωχός* es el cliente. Para aliviar tensiones y conflictos entre miembros desiguales, Clemente les exhorta a seguir la regla de las relaciones de patronazgo-clientelismo, lo cual supone una visión tradicional del tema, reproduciendo sus características básicas y reconociendo el valor fundamental del honor. Está, por tanto, familiarizado con las expresiones habituales sobre el honor y la consideración de que desempeñar ciertos cargos traía consigo que se tributaran altos honores, al igual que reconoce que el ansia por alcanzar tal reconocimiento es fuente de sedición y disputas en el ámbito político<sup>59</sup>. Por eso, es posible que considere la lucha por el honor como un motivo subyacente que impulsaría a los instigadores de la sedición a destituir a algunos de los presbí-

<sup>59</sup> Aristóteles, Dión Crisóstomo y Plutarco se refieren a ello. Cf., por ejemplo, Plutarco, *Mor.* 816 A (LCL 321, 248), donde señala que “se debe rendir la más alta τιμή a quien ejerza ciertas responsabilidades”.

teros, ocupando ellos mismos sus funciones. Sin embargo, lo que consiguen es el efecto opuesto, dado que con su actuación la famosa reputación de Corinto queda en entredicho y los corintios se atraen la vergüenza.

Cabe citar otro aspecto que apoya nuestra interpretación de que la lucha por el honor fuera un importante elemento del conflicto. La apelación clementina a que los sediciosos emprendan voluntariamente el camino del destierro para poner fin a la revuelta y así procurarse una “gran gloria en Cristo” (cf. 1 *Clem.* 54, 3) es otro indicio del gran valor del honor en general. Probablemente, aquí Clemente, de manera implícita, contrapone el honor que los nuevos presbíteros pensaban iban a obtener al erigirse en posiciones de liderazgo con la gloria en Cristo.

Aún cuando no podamos llegar a conclusiones definitivas, el valor esencial del honor en las sociedades mediterráneas y la experiencia habitual de que la lucha por conseguirlo son causa de sedición, junto con esas evidencias internas de la propia Carta, indican que nuestra interpretación es pertinente y la percepción del Clemente sobre el conflicto plausible<sup>60</sup>.

## 6. CONCLUSIONES SOBRE LA SITUACIÓN SOCIO-HISTÓRICA DE 1 CLEM.

Partiendo de estudios sobre el mundo social del cristianismo primitivo, en particular los artículos de G. Theissen sobre la iglesia en Corinto, hemos intentado demostrar que cuando nuestro autor describe a las personas involucradas en la revuelta en 1 *Clem.* 3, 3, emplea términos habituales que designan a gente de diferente condición socio-económica. Esto indica que consideraba las tensiones entre los diferentes grupos sociales, de alto y bajo estatus, como causa fundamental del conflicto. Que la

<sup>60</sup> La experiencia de que la búsqueda de honor puede conducir al enfrentamiento en la comunidad cristiana resulta evidente en *El Pastor de Hermas*, Sim. VIII, 7, 4 (Fpat 6, 226), se informa al auditorio de que algunos miembros de la Iglesia tuvieron “alguna envidia (ζήλος) entre ellos a propósito de los primeros puestos (περὶ πρωτείων) y de cierta gloria (περὶ δόξης τινός); todos éstos que se tienen envidia entre sí por los primeros puestos son necios”; cf. también, Vis. 3, 9, 7-10 (Fpat 6, 100). El contexto señala que entre los líderes de la Iglesia la búsqueda de honor es causa de sedición. Cf. H. O. Maier, *The Social Setting...*, 64; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen...*, 336, quien sugiere que πρωτεῖος se refiere a los cargos eclesiásticos.

distribución de bienes estuviera también presente parece confirmarse al leer 1 *Clem.* 38, 2, donde trata explícitamente del apoyo y correspondencia mutua entre personas de distinta clase y condición para vivir armoniosamente. A partir de ahí, Clemente parece indicar que las clases inferiores, secundando la revuelta inicial de unos pocos, se alzaron contra los más ricos y poderosos para incrementar su influencia y poder en la iglesia corintia. Por eso, la destitución de algunos presbíteros refleja una lucha por el poder. Además, hemos comprobado que era una experiencia habitual en la Antigüedad que la brecha socio-económica entre grupos de alto y de bajo rango produjera revueltas y confrontaciones en diferentes ámbitos políticos, especialmente en la ciudad estado.

Estrechamente relacionada con la búsqueda por incrementar la influencia y el poder estaba la lucha por el honor. Hemos visto que los especialistas en antropología social han descrito la sociedad mediterránea como una cultura del honor-vergüenza y que los especialistas en el mundo clásico han confirmado que el honor era un valor primordial en la Antigüedad. En la vida ciudadana del mundo antiguo gran parte de la conducta se orientaba al incremento del honor personal y a evitar la vergüenza, y de ahí que sea tan importante la demostración del estatus y del honor. Interesante en lo que a 1 *Clem.* se refiere resulta el hecho de que el ejercicio de un cargo público llevaba parejo el reconocimiento del honor y del estatus. Por tanto, a la luz del gran valor del honor, es razonable pensar que la deposición de algunos de los presbíteros no sólo deba considerarse como una búsqueda de poder e influencia en sí mismos, sino que el desempeño de un cargo público en la Iglesia era considerado honorable análogamente a lo que ocurría en la ciudad. El hecho de que muchos de los términos que se utilizan en la Carta para describir a los grupos antitéticos en 1 *Clem.* 3, 3 no estuvieran sólo relacionados con la riqueza, sino también con el estatus y el honor, indica que el autor sostiene que la conquista del honor estaba en juego y que la lucha por adquirirlo por parte de los ἄτιμοι y de los ἄδοξοι era un elemento importante en el conflicto. También señalamos que la manera en la que Clemente introduce la descripción de la revuelta en 1 *Clem.* 3, 1 induce a pensar en la relación que establece entre la gloria y la sedición.

Además, hemos encontrado evidencias de la experiencia común de que la lucha por el honor engendra enfrentamientos en el ámbito político. Aunque todo ello no confirma taxativamente

nuestra interpretación sobre 1 *Clem.*, ni es prueba concluyente de que la percepción que tiene el autor se corresponda con la situación histórica y los hechos que acaecen, demuestra, al menos, que cuando Clemente indica que la lucha por el honor era una causa subyacente de la sedición, tal percepción es razonable.

Para un lector actual no es obvio, al menos a primera vista, que Clemente establezca una conexión entre la revuelta en la iglesia corintia y la búsqueda del honor. Sin embargo, para los destinatarios originales de la obra, era evidente lo que Clemente dice en el capítulo 3, esto es, que un ciudadano en la Corinto de finales del siglo I vivía en una cultura del honor y estaba familiarizado con la gran consideración que éste tenía, así como también con el dato de que la búsqueda del honor había causado disputas entre ciudades y entre ciudadanos de un mismo lugar. Por ello, el conflicto que ha estallado en Corinto es, desde el punto de vista social, un atentado contra el honor.

En otras palabras, nuestro estudio de 1 *Clem.* 3, 3 a la luz de su trasfondo cultural indica que este versículo, a pesar de su forma estilística y su alusión a Is 3, 5 parece ofrecer información acerca de lo que Clemente considera ser el principal asunto en el conflicto: la causa subyacente de la revuelta era básicamente un conflicto entre personas de diferente condición socio-económica, donde la búsqueda del honor, la influencia y el poder eran un aspecto esencial.